С. М. Шамин

ЛЕГЕНДА О СВЯТОМ-КАМНЕПЛАВЦЕ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Научным сотрудником национального парка «Водлозерский» (Карелия, Пудожский р-н) В. И. Фомкиным в 1999 г. был зафиксирован рассказ местных жителей об одной из водлозерских деревень — Гостьнаволоке. Деревня, расположенная на узком, далеко вдающемся в озеро мысу, впервые упоминается в новгородской берестяной грамоте № 2 (1409–1422 гг.)[1]. Легенда гласит следующее: «Однажды к Гостьнаволоку приплыл на камне святой и попросил у живущих здесь людей разрешения основать монастырь. Они посоветовались и ответили, что не могут позволить ему этого, поскольку им самим на мысу не хватает места. Тогда святой сказал: "Будь место свято не пусто не богато" — и уплыл, а Гостьнаволок с тех пор стал одной из самых бедных деревень на озере».

Перед нами стоит задача установить происхождение этой легенды, выяснить причину ее создания и место в системе древнерусской культуры.

Водлозеро с прилегающими к нему территориями, в силу своих географических особенностей, входит в число районов Заонежья, где исключительно полно сохранился традиционный уклад жизни крестьян русского севера. Регион был затронут новгородской колонизацией периода независимости республики. Водлозерский погост входил в Обонежскую пятину Новгорода. Здесь были вотчины Марфы-посадницы (Борецкой), Никиты Грузова и других новгородских бояр[2]. В непосредственной близости от озера находится древний Кенский волок, через кото-

рый Новгород длительное время вел торговлю с рядом территорий Заонежья. О прекращении его использования сообщает писцовая книга 1563 г.[3] Очевидно, с этого времени началось «замыкание» Водлозерья, жители которого вплоть до XX в. четко отделяли себя от других групп русского населения Заонежья, подчеркивая свое «новгородское» происхождение.

Связь Водлозера с Новгородом позволяет нам предположить источник, на основе которого был создан фольклорный рассказ. Использованный в нем сюжет имеет параллель в житии св. Антония Римлянина, основателя Антониева монастыря в Новгороде. Житие, записанное в окончательной редакции между 1584 и 1597 гг., начало составляться в конце XV в. и было очень популярно. Об этом свидетельствуют 127 сохранившихся списков[4]. Оно сообщает, что св. Антоний Римлянин приплыл из Италии в Новгород на камне за два дня и две ночи[5]. В русской агиографии других аналогий водлозерской легенде найти не удалось. Подобный сюжет встречен только в житии св. Патрика Ирландского. В фольклоре же Русского Севера рассказ о святом — камнеплавце не является исключением. Например, в Верховажье краткий вариант подобной легенды был записан М. Б. Едемским. В отличие от рассказа, зафиксированного на Водлозере, рассказчик связал эту историю с конкретным святым — Алексеем, Божьим человеком. Составители хрестоматии отмечают, что мотив путешествия святого по воде на камне встречается и в других легендах Русского Севера[6].

Решение вопроса о причинах создания водлозерского рассказа следует начать с попытки обрисовать портрет его автора. Этот человек знаком с житийной литературой, осуждает крестьян, противодействовавших основанию монастыря, и показывает неизбежность кары за такие поступки. Исходя из вышесказанного, можно предположить, что автор был связан с монастырский средой. Скорее всего, он входил в состав братии одной из водлозерских обителей.

Ситуацию, в которой появился анализируемый рассказ, позволяет прояснить аналогичный памятник, связанный с Троицким Белопесоцким монастырем (г. Кашира Московской обл.), зафиксированный в письменной традиции.

«Каширяне в связи с именем преп. Сергия (Радонежского. — *Ш. С.*) рассказывают примерно следующее. Когда преподобный хотел переправиться через Оку, каширский перевозчик потребовал с него слишком дорогую плату и ни за что не хотел уступить, хотя видел, что ризы на старце худые и бедные. Тогда преподобный, обратясь к Кашире, сказал, что никогда не будет этот город большим, сильным и славным, а навсегда останется слабым и незначительным среди городов русских. Иные говорят, что сии слова изрек святой Сергий о Кашире по причине неблагочестивого поведения ее жителей во время Успенского поста»[7].

По преданию, Троицкий Белопесоцкий монастырь основан на месте, благословленном св. Сергием, ставшим его небесным покровителем. Конфликт между небесным покровителем монастыря и каширским перевозчиком отражает реальное противостояние между монастырем, постоянно расширявшим свои владения, и его соседями каширянами. В 1542 г. каширяне напали на монастырских слуг и разорили монастырскую мельницу. Только вмешательство властей окончательно разрешило конфликт в пользу монастыря[8].

Вероятно, появление водлозерского рассказа связано с аналогичным столкновением между жителями Гостьнаволока и одним из близлежащих монастырей. Подобные столкновения в описываемом районе зафиксированы в житии преподобного Антония Сийского (нач. XVI в.), выходца из Кенской обители (местные жители изгнали монахов, пытавшихся основать монастырь), и в житии Диодора, Юрьегорского чудотворца (нач. XVII в.), которого крестьяне под угрозой убийства выгнали с речки Кены[9].

Это дает нам данные для датировки рассказа. Отраженные в нем реалии в наибольшей мере характерны для кон. XV–XVI в. — времени быстрого роста монастырской земельной собственности, когда постоянно возникали конфликты между монахами и местным населением. В любом случае, он появился не позднее середины XVIII в., когда монастыри окончательно потеряли имущественную самостоятельность, и не ранее 1563 г. (писцовая книга за этот год упоминает в Водлозерском погосте только черные земли, но уже в 1578 г. Кириллов монастырь начинает скупать и брать в залог деревни на Водлозере)[10].

Наиболее сложной представляется проблема определения места подобных рассказов в системе древнерусской культуры. Среди жанров русского фольклора они ближе всего к быличкам. Э. В. Померанцева выделяет следующие признаки быличек. Это суеверные рассказы, реальные с точки зрения рассказчика, приуроченные к определенному месту и конкретным лицам, в них человек сталкивается с потусторонним миром. Былички рассказывают о страшном; в отличие от сказок, здесь преобладает трагический исход, они одноэпизодны и невелики по объему[11].

Однако былички — это жанр, который неразрывно связан с народной мифологией. Их основные персонажи: домовые, водяные, лешие, русалки, мертвяки и т. д. В. П. Зиновьев выделяет особую разновидность быличек — религиозные легенды, но в них Бог, ангелы, святые обычно сами не появляются, а проявляют себя посредством чуда, определяя исход описываемых событий[12].

На наш взгляд, водлозерская и каширская истории наиболее близки к такому явлению европейской средневековой литературы, как примеры, или «exempla».

Оба повествования отвечают серии признаков «exempla», выделенных А. Я. Гуревичем: короткие рассказы, составлявшиеся деятелями церкви для придания проповеди максимальной эффективности, заимствованы из христианских легенд и житий, у античных авторов, но так же из фольклора, прошедшего обработку в монашеской среде, приспособленного для нужд морально-религиозного наставления народа. Количество действующих лиц в примере минимально. В пространстве рассказа фигурируют два мира: незначительный фрагмент обыденного земного мира и вторгающиеся в это пространство Христос, Богоматерь, святой и т. д. Небожители в «примерах» переходят в мир людей. Они обретают подвижность и не свойственную им энергию. Им не чужды, разумеется, любовь и милосердие, но то, что поражает современного читателя и, видимо, средневековую паству, — это их обидчивость, склонность к вспышкам гнева.

В «примере» встреча двух миров была вместе с тем и встречей временной земной жизни с вечностью. Вечность вторгается в ход земного времени и на мгновение преобразует или уничтожает его. Вторжение сил мира иного, добрых или злых, в мир людей нарушает ход человеческого времени и вырывает людей из рути-

ны повседневности. Создается небывалая, экстремальная ситуация, подчас роковым образом воздействующая на героя «примера», меняя весь ход и содержание его жизни, либо вообще ее завершающая[13].

Подходящие под данную характеристику рассказы встречаются в составе древнерусских житий. А. В. Пигин отмечает, что некоторые жития (особенно посмертные чудеса) и былички роднит также типологическая близость некоторых их жанровых доминант, хотя «чистых фиксаций» быличек жития практически не знают. Мифологические сюжеты, мотивы, персонажи особым образом адаптируются житийным каноном, в результате чего нередко возникает феномен их «двойного» — народно-языческого и традиционно-церковного прочтения[14].

В житии Арсения Комельского: «Однажды одна крестьянка в воскресный день вышла в поле жать. В то время преподобный находился в этом селе и, узнав об этом, велел ей прекратить работу и помолиться Богу. Крестьянка сначала послушалась, а затем вновь пошла в поле. Тогда по молитве праведника поднялся сильный ветер и разметал все снопы непослушной женщины»[15].

В «Обретении мощей преподобного Германа Соловецкого»: «Господь благословил Соловецкий остров для уединенной монашеской жизни. Поэтому миряне не могли на нем долго оставаться. Но один рыбак дерзнул поселиться там с женой. Однажды в раннее воскресное утро преподобный Савватий услышал плач и стон. И когда преподобный Герман пошел к месту, откуда они слышались, то увидел женщину в слезах, которая и рассказала ему, что два светлых юноши били ее, повелевая оставить остров, определенный, по воле Божьей, для жительства иноков. После этого рыбак с женой покинули остров»[16].

В двух списках жития св. Варлаама Хутынского в посмертных чудесах упоминаются два игумена, чашник и келарь Хутынского монастыря, убитые св. Варлаамом при помощи посоха; наказанного посохом хлебопека отмолила братия, келарь Иосафат, которого братия также первоначально отмолила, вновь согрешил и был убит. Среди грехов, за которые они пострадали, на первом месте стоит жадность по отношению к голодным, нищим, странникам, монастырской братии и пьянство, в том числе и в день памяти св. Варлаама[17]. Кирилл Челминский также бил по-

сохом паломника, который, придя в его обитель, не пошел на службу[18].

На наш взгляд, эти рассказы нельзя рассматривать просто как переработанные былички, поскольку их породили совершенно особые, требующие специального рассмотрения культурные процессы. Близость этих рассказов к европейским «exempla» автору представляется очевидной. Их появление в житийной литературе связано с распространением христианства в языческом еще, по своей сути, обществе, которому идеалы Христа были еще чужды и мало понятны.

П. Н. Милюков в «Очерках по истории русской культуры» писал, что даже формальная обрядовая христианизация окончательно охватила широкие массы русского населения только к началу XVI в. К тому времени культурный уровень духовенства сильно упал и сблизился с уровнем паствы[19].

Это впервые в русской истории создало условия для религиозного диалога народной массы и священства. Жития перестали быть внутренним делом клира, с одной стороны, и клир перестал отталкивать фольклорную культуру, с другой.

В. О. Ключевский в работе «Древнерусские жития святых как исторический источник» отмечает, что с XV в. под сильным влиянием переводных похвальных слов и поучений на праздники святых формируется новый тип житий. Они занимают место среди господствующих литературных жанров[20].

Одним из наиболее ранних, популярных и плодовитых агиографов был серб Пахомий Логофет, писавший в середине XV в. и оказавший сильное влияние на сложение жанра[21]. Его деятельность является фактической иллюстрацией, показывающей, как и для чего образы, свойственные народной вере, попадали в житийную литературу.

Уже древнерусская литература рассматривала его «Житие св. Сергия» как переделку. Цель Пахомиевой переделки жития указывается заметкой в одном списке Службы Сергию, откуда видно, что творение Пахомия читалось в церкви на день памяти святого; прежнее житие, написанное Епифанием, было неудобно для этого ни по размерам, ни по свойствам изложения[22]. Значит, Пахомий специально создавал текст, понятный и близкий для широкой, зачастую неграмотной аудитории.

Характер материала, который Пахомий считал нужным включать в жития, и реакцию, ожидаемую им от слушателей, можно понять, опираясь на его переработку жития митрополита Петра. «Сказав об обретении мощей св. Петра в 1472 г. и о поручении, данном Пахомию, написать слово об этом, летописец делает замечание, может быть единственное в древнерусской литературе: "А в слове том написа, яко в теле обрели чудотворца (на самом деле нашли только кости. – *Ш. С.*), неверия ради людского, занеже кой только не в теле лежит, тот у них не свят; а того не помянут, яко кости наги источают исцеления"»[23]. Использовал Пахомий и народные эпические песни[24]. Паства нуждалась для своей веры в привычных образах, грубых материальных чудесах, и рассказы о них появлялись в агиографии. Та же потребность была мотивом, побуждавшим европейских проповедников вставлять в свои проповеди «exempla».

При чтении житийной литературы ярко видно, как со второй половины XV в. в нее постепенно проникают вместе с фольклором пережитки язычества, чего мы совершенно не встречаем в более ранний период, например, в Киево-Печерском патерике. На XVI в. приходится пик этого явления, а с начала XVII – постепенный спад. В конце XVII в. фольклор начинает изгоняться из уже существующей житийной литературы. Жития Дмитрия Ростовского в значительной степени освобождены от фольклорных рассказов.

Приведенные факты говорят о функциональной близости европейской проповеди и русской житийной литературы XV–XVII вв. Однако, если типологическое сходство некоторых житийных чудес и «exempla» свидетельствуют о стадиальной синхронности породивших их культур, то содержание чудес и сам способ внедрения этого содержания в массовое сознание характеризует индивидуальный облик русской средневековой культуры.

Сам Ключевский пишет, что «все условия, влиявшие на литературу житий, клали в основу жития церковно-моралистический взгляд на людей и их деяния. Было бы однако ж большой ошибкой думать, что биограф святого сходился в точке зрения с историком моралистом. (...) Древнерусское миросозерцание, на котором стоял биограф, не любило подниматься на такую мораль-

ную абстракцию. Точнее определить это миросозерцание, сказав, что оно искало непосредственного назидания»[25].

Здесь мы видим существенное отличие от европейской проповеди, которая, наряду с примерами, большой упор делала как раз на обращенное к логическому мышлению убеждение. Русский же слушатель при чтении жития соприкасался, в первую очередь, с описаниями праведных деяний святых и наказаний, ожидающих грешников, которые должны были формировать его поведенческие стереотипы.

В контексте житийной литературы становится понятным место рассмотренных нами легенд в устной народной традиции. Это рассказ типа европейских «exempla», отражающий начальную стадию проникновения христианства в широкие слои населения, когда усвоена прочно его обрядовая сторона, но духовное содержание еще мало востребовано. Святой «вынужден» действовать страхом, с позиции силы, поскольку его слушатель остается пока глухим к мирному пастырскому призыву.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Макаров Н. А.* Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII веках. М., 1997. С. 92.

[2] *Витов М. В.* Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII веков. М., 1962. С. 77.

[3] *Макаров Н. А.* Колонизация... М., 1997. С. 92.

[4] *Захарова Е. Д.* К вопросу о редакциях жития Антония Римлянина // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 140, 146; *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 42.

[5] Жизнь преподобного Антония Римлянина, новгородского чудотворца, с приложением краткой истории Антониева монастыря и описанием торжеств при переложении святых мощей Антония Римлянина и при обнесении оных вокруг созданного им храма. Новгород, 1862. С. 4–7.

[6] Устное народное творчество Вологодского края: Хрестоматия. Вып. I. Вологда, 2002. С. 149–150.

[7] *Игуменья Мария* (*Баранова*). Свято-Троицкий Белопесоцкий монастырь 1498–1998. Свято-Троицкий Белопесоцкий монастырь, 1998. С. 19–21.

[8] Там же.

[9] Жития русских святых. Т. 1. М., 1993. С. 204–205, 276–277.

[10] *Витов М. В.* Историко-географические очерки... С. 102, 131, 192.

[11] *Померанцева Э. В.* Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международный съезд славистов (Прага 1968): Докл. сов. делегации. М., 1968. С. 274–292.

[12] *Зиновьев В. П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974. С. 19.

[13] *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства // *Он же.* Избранные труды. Т. 2. М.; СПб., 1999. С. 356–376.

[14] *Пигин А. В.* Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 331, 332.

[15] Жития русских святых. Т. 1–6. М., 1993. Т. 3. С. 370.

[16] Там же. Т. 3. С. 281–282.

[17] Житие Варлаама Хутынского. СПб., 1881. С. 54–56, 80, 87–95; *Никольский А.* Житие Преподобного Варлаама Хутынского Лихудиевой редакции. СПб., 1911. С. 78–79.

[18] Жития русских святых. Т. 5. С. 309.

[19] *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Т. 2, ч. 1. М., 1994. С. 25–27.

[20] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 78–81.

[21] Там же. С. 113–114, 165.

[22] Там же. С. 129–130.

[23] Там же. С. 167.

[24] Там же. С. 147.

[25] Там же. С. 431.